

# Evangelische Freiheit

## *Erbe und Auftrag der Liberalen Theologie im 21. Jahrhundert*

*Vortrag auf der Generalversammlung des Evangelischen Bundes vom 7. bis 10. Oktober 2010 in Berlin-Wannsee*

Von Wilhelm Gräb

### 1. Die Liberale Theologie im Kreuzfeuer der Kritik

In einem Interview mit dem Magazin „Modern Reformation“ (Juli/August Vol. 12 No. 4, 2003) sagte Richard Rorty (1931–2007) über die liberale Theologie:

„Ich bin erfreut darüber, dass Liberale Theologen ihr Bestes geben, um das zu machen, was laut Pio Nono [Papst Pius IX.] nicht getan werden sollte – sie versuchen das Christentum an moderne Wissenschaften, moderne Kultur und demokratische Gesellschaft anzupassen. Wäre ich ein fundamentalistischer Christ, wäre ich entsetzt von dieser [liberalen] wischi-waschi Version des christlichen Glaubens. Doch weil ich ein Ungläubiger bin, der sich vor der Barbarei vieler fundamentalistischer Christen fürchtet (z.B. vor ihrer Homophobie), heiße ich theologischen Liberalismus willkommen. Vielleicht werden die liberalen Theologen einmal so eine wischi-waschi Version des Christentums entwickeln, dass niemand mehr Interesse daran hat, Christ zu sein. Wenn dem so wäre, dann wäre etwas verloren gegangen. Doch höchstwahrscheinlich hätten wir noch mehr gewonnen.“

Dieses harte Urteil über die Liberale Theologie belegt drastisch das negative Image, das diese selbst unter den liberal gesonnenen Verächtern der Religion bis heute hat. Der liberale Philosoph Rorty findet die Liberale Theologie nur insofern gut, als sie den Kampf gegen den religiösen und politmoralischen Fundamentalismus unterstützt. Aber, so meint er zugleich, dem Christentum erweist sie keinen guten Dienst. Nur noch eine „Wischi-Waschi-Version des christlichen Glaubens“ lasse sie übrig, ein Christentum ohne Konturen und ohne Substanz. Angepasst an die moderne Kultur, verträglich gemacht mit den Wissenschaften, widerspruchlos eingefügt in die demokratische Gesellschaft hat dieses liberale Christentum dem liberal-demokratischen politischen Philosophen nichts mehr zu sagen.

Das ist ein interessanter Tatbestand. Er kann liberale Theologen zugleich in schwere Anfechtungen führen. Da bemühen sich liberale Theologen darum, den christlichen Glauben auch den aufgeklärten Verächtern der Religion in seinen vernünftigen Motiven verständlich zu machen. Da versuchen sie zu zeigen, dass der Glaube an den Gott Jesu vereinbar ist mit weltzugewandter Zeitgenossenschaft in Kultur, Wissenschaft und Politik. Aber dann wenden sich gerade die Gebildeten unter den Verächtern der Religion, die man doch erreichen wollte, von diesem liberalen Glaubensangebot enttäuscht ab. Dann muss man hören, das sei doch eine harmlose Religion light, im Grunde gar keine richtige Religion mehr, sondern allenfalls ein freundlicher Humanismus.

schließt Rorty denn auch bruchlos an die Kritik an, die diese schon zur Zeit ihrer Hochblüte Anfang des 20. Jahrhundert getroffen hatte. Von Seiten des konservativen Konfessionalismus, der Erweckungstheologie und nach 1918 dann auch der Dialektischen Theologie wurde ihr vorgeworfen, dass sie die Substanz des christlichen Glaubens zugunsten seiner Anpassung an die bürgerliche Kultur und deren Wissenschafts- und Fortschrittgläubigkeit aufgebe. Es hatte sich lange angebahnt, aber in den 1920er Jahren wurde die Liberale Theologie als eine auf der ganzen Linie „üble Theologie“ (Karl Barth) zum Gegenstand bitterster Polemik und abschätziger Verachtung.

Anders als beim liberalen Philosophen Rorty ging in den 1920er Jahren die Kritik an der Liberalen Theologie freilich einher mit der Verachtung auch des politischen Liberalismus. Die Kritik der Liberalen Theologie schloss damals die Kritik auch der jungen Demokratie in Deutschland ein, die Kritik des bürgerlichen Individualismus der Intellektuellen, der freiheitlichen Denkungsart in Kultur und Politik. Die antiliberalen Strömungen in Theologie, Kirche und Gesellschaft setzten auf die Gemeinschaftsmächte der Religion, der Nation oder des Sozialismus. Der Liberalen Theologie warf man vor, sie habe den genuinen Gegenstand der Theologie, den Gott der christlichen Offenbarung, verloren. Bei Lichte besehen ging es jedoch den antiliberalen Strömungen in Theologie und Kirche eben darum, mit der Pflicht zur Unterordnung unter die religiöse Autorität von Bibel und Bekenntnis auch die unter die überkommene kirchliche und staatliche, geschöpfliche oder völkische Ordnung zu fordern.

Dass es seit Schleiermacher das Motiv der Liberalen Theologie war, Humanität und Christentum unter den Bedingungen einer auf Freiheit und Gerechtigkeit setzenden modernen Kultur zusammenzuhalten, die Kultur religiös zu vertiefen und die Religion in ihrem sittlichen Gehalt zu verteidigen, wurde von ihren Gegnern nie honoriert. Im Gegenteil, weder die Verächter noch auch die Freunde der Religion konnten den liberaltheologischen Bemühungen um ein mit den Freiheitskräften der Moderne versöhntes Christentum etwas abgewinnen. In den Versuchen der Vermittlung von Humanum und Christianum, Vernunft und Offenbarung, Glaube und Wissen, Religion und Moral, die die Liberale Theologie unternimmt, können die Frommen wie die sich zu ihrer religiösen Unmusikalität Bekennden bis heute wenig abgewinnen. Sie sahen und sehen darin allenfalls eine fade Anpassung des christlichen Glaubens an die moderne, rationalistische und individualistische Wissenschaftskultur, bei der der christliche Glaube zu einem rein natürlich erklärbaren, historischen, soziologischen und psychologischen Kulturphänomen geworden sei.

Diese Polemik hat die aus europäischer Aufklärung, Idealismus, Romantik und wissenschaftlichem Rationalismus hervorgegangene Liberale Theologie seit dem späten 18. Jahrhundert bis hinein in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts immer begleitet. Religiöse Fundamentalisten wie etwa der Fakultätskollege Schleiermachers, Ernst Wilhelm Hengstenberg, mit seiner einflussreichen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung pochten früh auf die überzeitliche Geltung und Objektivität der Hl. Schrift sowie des kirchlichen Bekenntnisses. Fundamentalisten wie Hengstenberg oder die Gerlach-Brüder verteidigten die übergeschichtlichen, der subjektiven Anerkennung nicht bedürftigen Heilstatsachen. Dem modernen Rationalismus und Historismus, dem politischen Freiheitsstreben in den Demokratiebewegungen des Vormärz setzten sie die uns Menschen und unserem Entscheidungswillen absolut und normativ vorgeordnete göttliche Autorität von Schrift und Bekenntnis wie dann auch von Monarchie und staatlicher Ordnung entgegen.

Bis heute gilt die Liberale Theologie im Grunde weithin als Verrat an der Sache der Theologie, an der „Sache mit Gott“. Statt von Gott, reden liberale Theologen im höheren Ton vom Menschen, wie auch Rudolf Bultmann in den 1920er Jahren meinte sagen zu müssen. Das Sperrige des christlichen Glaubens, das, was wir uns nicht selbst sagen können, was unserem sündigen menschlichen Selbstbehauptungswillen widerspricht, das Extra nos der Gnadenzusage bringe sie nicht zum Zuge. Gerade das kritische und prophetische Wort wisse sie in ihrem Anpassungswahn an die moderne Kultur nicht zu sagen. Alle dem modernen Menschen anstößigen Glaubenslehren gebe sie, um der Anpassung an den Zeitgeist willen, auf. Was übrigbleibe sei ein harmloses, niemanden mehr störendes, aber auch keinen Glaubensernst und keinen religiösen Trost mehr bereit haltendes Humanitätsschristentum.

In diesem Kreuzfeuer der Kritik steht die Liberale Theologie im Grunde schon seit ihren Anfängen im kritischen Rationalismus der Aufklärung. Keiner der großen liberalen Theologen von Schleiermacher bis Harnack hat sich ihm schlicht entziehen können. Die Wucht dieser Kritik, wie sie von Hengstenberg bis zu Barth und Tillich vorgetragen wurde, spürt man allein schon daran, dass die Bezeichnung der Liberalen Theologie sich bis heute allenfalls zu polemischen und denunziatorischen Zwecken zu eignen scheint, sie aber bis heute nicht zur programmatischen theologischen Richtungsbezeichnung werden konnte.

Liberal wollte eigentlich nie jemand sein, sogar diejenigen Theologen aus der zweiten Hälfte des 19. und den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts nicht, die wir heute zu ihren hervorragenden Vertretern zählen. Als Selbstbezeichnung kommt die „Liberale Theologie“ auch bei ihnen nicht vor, nicht bei Friedrich Schleiermacher, Albrecht Ritschl, Wilhelm Herrmann, Adolf von Harnack, Ernst Troeltsch, auch nicht bei Paul Tillich, Rudolf Bultmann oder Emanuel Hirsch.

## 2. Die Ermutigung zur Liberalen Theologie

Auch wenn die Bezeichnung der Liberalen Theologie im Kreuzfeuer der Kritik nicht zur programmatischen Selbstbezeichnung geworden ist. Sie ist de facto doch die Theologie, die sich an den theologischen Fakultäten, wie dann auch in der volksskirchlichen, pastoralen Praxis auf breiter Front durchgesetzt hat – freilich nicht mit gutem theologischem Gewissen. Es mangelt oft zu sehr am Mut, offensiv ein liberaler Theologe, eine liberale Theologin zu sein. Zu lange, so meine ich, hat die Liberale Theologie sich den Vorwurf gefallen lassen, dass sie sich immer nur an die Zeitbedürfnisse anpasse. Nicht deutlich genug hat sie gemacht, dass es ihr um eine Verteidigung des Christentums und die Behauptung der Selbständigkeit der Religion in der modernen Kultur geht, darum, die Religionsfähigkeit von Kirche und Christentum auch in säkularen, entkirchlichten Gesellschaftsverhältnissen zu behaupten.

Es ist ja überhaupt nicht falsch, zu sagen, liberale Theologie sei eine Theologie, die – wie Rorty es formulierte – versucht, „das Christentum an moderne Wissenschaften, moderne Kultur und demokratische Gesellschaft anzupassen“. Die Behauptung, dass damit notwendig der Verlust der Substanz des Christentums verbunden sein, ist das Problem. Dieser Behauptung tritt die Liberale Theologie viel zu selten und nicht energisch genug entgegen. Der Liberalen Theologie fehlte und fehlt der Mut, zu ihrer Sache zu stehen. Darin sehe ich den eigentlichen Grund dafür, dass sie weder auf die Ungläubigen noch auf die Gläubigen sonderlichen Eindruck macht. Schleiermacher verstand sein theologisches Unternehmen so, dass er sagte, es

ginge ihm darum „einen ewigen Vertrag zu stiften zwischen dem christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen Wissenschaft“. Es ging ihm erklärtermaßen darum, zu verhindern, dass „der Knoten der Geschichte so auseinandergeht, das Christentum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben“. Ganz und gar nicht wollte Schleiermacher mit seinem vermittlungstheologischen Konzept dabei die Substanz des christlichen Glaubens gefährden. Im Gegenteil, es ging Schleiermacher, wie letztendlich allen liberalen Theologen, darum, diese Substanz angesichts der Angriffe von Kantischer Erkenntniskritik, idealistischem Subjektivitätsdenken, romantischen Erlebnishunger, historischen und naturwissenschaftlichem Positivismus zu verteidigen.

Ins Selbstverständnis der Liberalen Theologie hat dieses religionsproduktive, missionarische Interesse freilich nie durchschlagend Eingang gefunden. Liberale Theologie blieb negativ bestimmt als Abwehr von Dogmatismus, kirchlichem Bekenntniszwang und autoritärer Schriftbindung. Demgegenüber käme es nicht erst heute energisch darauf an, das Positive deutlich zu machen, die Liberale Theologie gewissermaßen zu sich selbst zu befreien und zur Ausführung ihrer den religiös Distanzierten und Gleichgültigen, den Skeptikern und Fremdlingen geltenden Mission zu ermutigen. Das Erbe der Liberalen Theologie, das nie still zu stellende Bemühen um eine der modernen Lage angemessene Exposition der christlichen Lebensdeutung, ist immer noch tragfähig. Was ansteht, ist die Herausarbeitung und Verteidigung ihrer den evangelikalen und fundamentalistischen Bemühungen – de facto und mit Zahlen belegbar – längst überlegenen, missionarischen Kraft und Ausstrahlung.

## 3. Historische Positionen Liberaler Theologie

*Friedrich Schleiermacher* hat mit seiner Umformung der Dogmatik zur Glaubenslehre bereits die wesentlichen Merkmale des liberaltheologischen Theologieprogramms deutlich werden lassen. Die entscheidende Differenz zur Orthodoxie, aber auch zum aufgeklärten Rationalismus war die, dass die Theologie ihre Glaubenssätze weder auf andere Glaubenssätze noch auf rationale Vernunftgründe zurückgeführt, sondern auf die „christlich-frommen Gemütszustände“. Die christlich-frommen Gemütszustände wiederum werden mit einem bestimmten religiösen Erleben verbunden. Der Mensch, der das Subjekt religiöser Erfahrung ist, ist dies aufgrund seines religiösen Gefühls. Es ist das Gefühl, das dem Individuum sein Selbst- und Welterleben auf eine in die religiöse Deutung drängende Weise erschließt.

Wenn das Gefühl einen Lebensmoment ausfüllt, finden in ihm die sinnlich-leibliche Selbst- und Welterfahrung mit ihrer reflexiven Bewusstheit zusammen. Auf dem Wege der leiblich-gestischen und sprachlichen Deutung und Artikulation dieses Gefühls kommt es so dann zu den kommunikativen Äußerungen der Glaubenserfahrung. Diese Äußerungen bilden schließlich die Glaubenssätze, die wiederum unterschiedliche Formen annehmen, dichterische, rednerische, darstellend-belehrende.

Die darstellend belehrende Form auszuarbeiten, ist die Aufgabe der wissenschaftlichen Glaubenslehre. Die poetische und rhetorische Form findet sich in der erbaulichen Rede und der kirchlichen Verkündigung. Dieser Unterschied in der Form der Glaubenssätze ist jedoch lediglich durch unterschiedliche Situationen und Kontexte der Glaubenskommunikation bedingt. Hinsichtlich des epistemischen Status besteht keine Differenz zwischen der religiösen Rede und der theologischen Dogmatik. Es ist eine Differenz in der Darstellungsform. Der Sache nach basieren die Sätze der Glaubenslehre genauso wie die der Predigt oder der erbaulichen Dichtung auf den „Auffas-

sungen christlich-frommer Gemütszustände“ bzw. auf den Selbstdeutungen des religiösen Erlebens.

Schleiermacher konnte das gefühlsbasierte Erleben deshalb zum empirischen Rekursfundament für die Glaubenssätze machen, weil er bereits erkannt hat, was die heutige Emotionsforschung und Gefühlsphilosophie ebenfalls konstatiert, dass die Gefühle komplexe intentionale, repräsentative und evaluative Leistungen erbringen. Unsere Gefühle erschließen uns die Welt in ihren subjektiv bedeutsamen Aspekten.

Sobald Gefühle in einem Menschen stark genug aufkommen, so dass sie einen Lebensmoment ausfüllen, aktivieren sie komplexe Deutungsleistungen. In den „Reden über die Religion“ nennt Schleiermacher eine Fülle solcher episodischen Emotionen, die subjektiv-wertende Deutungen des Betroffenseins von Anschauungen des Universums zum Ausdruck bringen. Er erinnert an Ehrfurcht, Demut, Liebe, Dankbarkeit, Mitleid und Reue.<sup>1</sup> Er beschreibt diese Emotionen als die Gestimmtheiten, die das Welt- und Selbstverhältnis des Menschen religiös qualifizieren können. Und es ist ihm wichtig, zu betonen, dass diese religiösen Selbst- und Weltgestimmtheiten aus den Anschauungen des Universums unmittelbar hervorgehen. In der 2. Auflage der Glaubenslehre nennt Schleiermacher als Beispiele für solche, sich explizit religiös deutende Erfahrungen, das Erleben von Freude und Leid.<sup>2</sup>

Durch die religiöse Deutung wird auch das Abhängigkeitsgefühl als Erfahrung einer die Existenz in Gott gründenden Abhängigkeit bewusst. Das Gefühl schlechthinniger, auch noch das freie Handeln bedingender Abhängigkeit, so sagt Schleiermacher, kommt dem Bewusstsein eines Mit-Gott-in-Beziehung-Seins gleich.<sup>3</sup> Schleiermacher spricht in der zweiten Auflage der Glaubenslehre nicht von einem Bewusstsein der Abhängigkeit von Gott. Gott sollte nicht vergegenständlicht, nicht als gegenständliche Referenz in der schlechthinnigen Abhängigkeitserfahrung verstanden werden. Denn Gott ist kein erfahrbares Gegenüber des Menschen, von dem er dann absolut abhängig wäre. Gott ist vielmehr dasjenige Wort unserer Sprache, mit dem wir das Woher unseres Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit und damit den Grund unserer Freiheit und Lebensgewissheit deuten. Diese religiöse Deutung bleibt aber dem Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit dennoch nicht äußerlich. Sie ist keineswegs beliebig. Wir finden vielmehr im Glauben an Gott unser Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit und damit das Vonwoher unserer Lebens- und Sinn-gewissheit am besten ausgedrückt.

Glaubensaussagen müssen sich immer auf ein entsprechendes Gefühlsbewusstsein bzw. ein entsprechendes Erleben zurückführen lassen. Daraus erwachsen sowohl der wissenschaftlichen Glaubenslehre wie auch der kirchlichen Predigt die entscheidenden Aufgaben. Beide sind sie zur ebenso erlebnisbezogenen wie sprachlich ansprechenden Artikulation des christlichen Glaubens immer wieder neu herausgefordert. Durch die öffentliche kirchliche Glaubenslehre und Glaubenspredigt sollten die Menschen verstehen können, dass die Rede von Schöpfung und Sünde, Versöhnung und Erlösung sie über das christliche Leben verständigt. Sie sollten sich möglichst in die Deutungsangebote christlicher Glaubenslehre mit den erfahrungsbezogenen Selbstdeutungen ihres Daseins einklinken können.

Der auf der reflexiv-expressiven Kraft des Gefühls basierende Glaube drängt immer in die symbolische Deutung – aber er muss dabei nicht die traditionelle kirchlich-theologische Glaubenssprache sprechen. Glaubenslehre und Glaubenspredigt haben dafür zu sorgen, dass der individuelle Glaubensausdruck seine öffentliche und all-gemeine Geltung behauptet, also weder als „Privatbekenntnis“ noch als eine bloß subjektive Überzeugung missverstanden werden kann.<sup>4</sup>

Zu diesem Zweck müssen sie die Übereinstimmung des individuellen und immer wieder neu gewonnenen Glaubensausdrucks mit den biblischen Schriften und kirchlichen Bekenntnisüberlieferungen darlegen. Summa summarum lautete Schleiermachers liberaltheologisches Credo: Die Dogmatik formuliert ebenso wie die Predigt „Glaubenssätze“. Diese beinhalten kein Glaubenswissen. Sie sind Deutungen von Glaubenserfahrungen und damit Ausdruck dessen, worauf ein Mensch sein Sinnvertrauen gründet, was ihm Halt und Orientierung gibt und selbst in desaströsen Situationen die Gewissheit aufrechterhält, nicht gänzlich verloren zu sein.

Adolf von Harnack, der große Kirchenhistoriker, Dogmengeschichtlicher und Wissenschaftsorganisator der Kaiserzeit hat keineswegs nur historische Dogmenkritik betrieben. Er ist vielmehr derjenige liberale Theologe um 1900, der hier zu nennen ist, weil er angesichts der Wucht der historischen Kritik für die Freiheit des Glaubensausdrucks eingetreten ist. Aus diesem religionsproduktiven Interesse heraus unternahm er die Kritik der altkirchlichen Dogmen. Sie stand im Zeichen einer Rekonstruktion der religiösen Probleme, auf die die Dogmen Antwort geben sollten. Wenn die Menschen der Gegenwart sich in den theologischen Lebensdeutungen der Alten nicht mehr wiedererkennen und sie diese in den Formulierungen der alten Dogmen von Trinitäts- und Zweinaturenlehre nicht mehr identifizieren, somit eine religiös sinnstiftende Rede in den dogmatischen Lehrüberlieferungen und Bekenntnissätzen nicht mehr zu sehen vermögen, dann sollten Theologie und Kirche den Glauben an diese Dogmen und Bekenntnissätze auch nicht mehr lehren und predigen. Deshalb hat sich Harnack um eine moderne Umformung der traditionellen Lehrbestände christlicher Theologie bemüht. Auch er verfolgte damit das Ziel einer überzeugenden Kommunikation des dem christlichen Glauben Wesentlichen. Die kirchliche Lehre sollte erneut als Ausdruck je eigener Glaubenserfahrung und Lebensgewissheit gelesen werden können.

Seine Formulierungen vom Wesen des christlichen Glaubens mögen uns heute erneut reformulierungsbedürftig erscheinen. Dennoch bleibt anzuerkennen, dass Harnack das „Wesen des Christentums“ so zu interpretieren versucht hat, dass es als eine unter modernen Kulturverhältnissen attraktive Lebensdeutung hervortreten vermochte. Auch sollte deutlich werden können, dass kein Widerspruch besteht zwischen dem Evangelium und der modernen Geschichts- und Naturwissenschaft. Harnack versuchte den christlichen Glauben an dem Punkt zu fassen, an dem er dem Leben auch in der modernen Kultur Sinn und eine gute Orientierung gibt. Das war für ihn einmal der Gedanke der Gotteskindschaft, „das Bewußtsein in Gott geborgen zu sein“.<sup>5</sup> Es war zum anderen die Einsicht in den „unendlichen Wert“<sup>6</sup> jedes einzelnen Menschen. Denn daraus folgen die

1 Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter den Verächtern*, hg. von Rudolf Otto, Göttingen 6. Aufl. 1967, 85f. (OP 106 ff.)

2 Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Aufgrund der zweiten Auflage und kritischer Prüfung des Textes neu herausgegeben und mit Einleitung, Erläuterungen und Register versehen von Martin Redeker, Berlin 1960, hier: Gl § 3, 17.

3 Gl § 4.

4 Gl §19, 121.

5 Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, hg. und kommentiert von Trutz Rendtorff, Gütersloh 1999.

6 AaO., 98.

7 Ebd.

Anerkennung individueller Freiheitsrechte und die Unantastbarkeit der Menschenwürde. Von bleibender Bedeutung war das Christentum für Harnack schließlich durch seinen Einsatz für mehr Gerechtigkeit und das Gebot der Nächstenliebe. Das Evangelium, so Harnacks liberaltheologisches Credo, eröffnet auch dem modernen Menschen den ideellen Kosmos einer religiös begründeten Lebensansicht. Es begründet die Freiheit des Individuums jenseits seiner gesellschaftlichen Rollen und Funktionen. Es sagt dem einzelnen auch dann Wert und Daseinssinn zu, wenn ihm diese von der Gesellschaft oder einem unbarmherzigen Schicksal verweigert werden. Dieser Zusage des Evangeliums muss ein Christentum der sozialen Praxis und der Nächstenliebe entsprechen. Dann leistet es einen Beitrag auch zur „sozialen Frage“ im Industriezeitalter, zur Humanisierung der Gesellschaft durch die Diakonie und den Einfluss der Kirchen auf die Sozialpolitik.<sup>8</sup>

Ernst Troeltsch, der andere große liberale Theologie um 1900, hat ebenfalls darum gerungen, die Inhalte des christlichen Glaubens unter den Bedingungen der modernen Kultur, die er bereits durch eine gefährliche Dialektik der Aufklärung gekennzeichnet sah, so zur Sprache zu bringen, dass ihre im Lebenssinn vergewissernde, orientierende Kraft hervorzutreten vermag. Die Bestimmung des Wesens des Christentums verlangt für ihn immer auch die Kritik an bestimmten Überlieferungen. Die Wesensbestimmung folgt einer aus dem Verständnis seiner Geschichte gewonnenen Idee vom Christentum, stellt insofern ein kritisch-konstruktives Verfahren dar. Letzten Endes will alle Wesensbestimmung nach Troeltsch jedoch zur „Wesensgestaltung“ führen. Auch für ihn steht liberale Theologie im Zeichen einer durch und durch religionsproduktiven Aufgabe.

Der Glaube verdankt sich nach Troeltsch allerdings immer einem göttlichen Offenbarungsgeschehen, wobei Troeltsch jedoch an einem dynamischen, geistbestimmten Offenbarungsbegriff lag. Im § 3 seiner Glaubenslehre, der überschrieben ist „Offenbarung und Glaube“ entwickelt Troeltsch die Auffassung, dass es sich bei den Quellen der Glaubenslehre, die er in der Bibel, der Tradition und der gegenwärtigen Erfahrung findet, keineswegs nur um bloß menschliche Erlebnisse und Meinungen handelt, sondern um Zeugnisse lebendiger Gotteserfahrungen. Der göttliche Offenbarungsimpuls beschränkt sich für ihn allerdings nicht auf das biblische Offenbarungszeugnis. Die Gottesoffenbarung geht fort. Sie ereignet sich auch in gegenwärtiger Glaubenserfahrung, zumindest in Form der geschichtlichen Wirkungen des Schriftzeugnisses, das religiöse Erschließungserfahrungen auch heute freisetzt.

Unschwer lassen sich in Troeltschs Offenbarungslehre die entscheidenden Momente auch der Lehre Karl Barths von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes wiedererkennen. Auch bei Barth finden wir, recht verstanden, eine antifundamentalistische Dynamisierung des Offenbarungsbegriffs. Die schlichte Identifikation der Offenbarung Gottes in Jesus Christus mit der Offenbarung Gottes in der Hl. Schrift oder in der Predigt will auch Barth verhindern.

Karl Barth gehört im Grunde genauso in die Reihe der liberalen Theologen, die keine sein wollten. Sie alle, auch Adolf von Harnack, Ernst Troeltsch, Rudolf Bultmann, Emanuel Hirsch und Paul Tillich wollten ja keine liberalen Theologen sein. Dennoch waren sie insofern alle liberale Theologen als sie zwischen persönlicher Glaubenserfahrung und reflektierender Theologie, sprachlichem Glaubensausdruck und vorsprachlichem Glaubensgrund, persönlicher Glaubenserfahrung und theologischer Glaubensdeutung unterschieden haben.

Die neue Theologengeneration, die in den 1920er Jahren hervortrat, die von Karl Barth angeführt wurde und die wir gemeinhin mit dem Ende der Liberalen Theologie in Zusammenhang bringen, favorisierte bei Lichte besehen lediglich eine andere Beschreibung der christlichen Glaubenserfahrung. Barth, Bultmann, Hirsch und Tillich, um nur die wichtigsten Vertreter der aggressiv antiliberalen Wende im frühen 20. Jahrhundert zu nennen, argumentierten, wie die liberalen Theologen auch, mit der Selbständigkeit der Religion. Auch sie rekurrierten auf die in der Gottesoffenbarung gründenden Gotteserfahrung, von der sie die theologische Reflexion kritisch abgrenzten. Unter dem Eindruck des Kulturschocks des 1. Weltkriegs fassten sie jedoch die religiöse Erfahrung radikal anders, nicht mehr als Erhebung des Menschen zu Gott, sondern als dessen souveräner Durchbruch in die aus sich selbst heraus rettungslos verlorene Menschenwelt. Der Liberalen Theologie von Schleiermacher bis Harnack und Troeltsch, die erst aggressiv Antiliberalen so zu nennen anfangen, meinten sie vorwerfen zu müssen, dass diese gar nicht von dem weltjenseitigen Gott, nicht von seinem Gericht und seiner Gnade, sondern nur noch vom Menschen und dessen Höherentwicklung durch die christliche Religion und Sittlichkeit geredet habe. Dabei ging es ihnen, genauer betrachtet, darum, die Glaubenserfahrung als eine Widerspruchserfahrung zu beschreiben, als Grenzerfahrung, als Konfrontation mit dem Ende aller menschlichen Möglichkeiten. Ernster, radikaler, grundstürzender sollte die Religion auftreten, als Erfahrung eines unendlich qualitativen Unterschieds zwischen Gott und Mensch, als Diastase von Endlichem und Unendlichem, Zeitlichem und Ewigem, als Ruf in die Entscheidung und den Gehorsam des Glaubens, als Gnade im Gericht, als Neuwerden aus dem Tode.

Gerade Karl Barths Einspruch gegen die Liberale Theologie setzt deren modernen Erfahrungsbezug damit jedoch nur in anderem Sinne fort. Auch die Dialektische Theologie war kein neoorthodoxes, fundamentalistisches Unternehmen, das darin bestanden hätte, um des Erhalts der überkommenen kirchlichen und staatlichen Ordnung willen Aussagen über Gottes Gebot, basierend auf dem Buchstaben der Schrift und des kirchlichen Bekenntnisses zu machen. Auch die Dialektische Theologie verstand sich vielmehr, wie die vom religiösen Bewusstsein des Menschen her denkende Liberale Theologie, als menschlichen Versuch, zu hören auf das, was Gott, durch das Zeugnis der das biblische Wort auslegenden Offenbarungszeugen hindurch, Menschen der Gegenwart ansprechend, je heute zu sagen hat. Die Differenz zu Schleiermacher und der von ihm inspirierten Liberalen Theologie liegt in der sehr viel dramatischeren, antithetischen, die Transzendenzspannweiten radikalisierenden Beschreibung der Glaubenserfahrung. Dass darin letztendlich aber kein Widerspruch zur Intention der Liberalen Theologie besteht, hat schließlich Rudolf Bultmann zugegeben, was ihn aber wieder mit Barth in Streit gebracht hat.

Ohne den Kirchenkampf in den 1930er Jahren wäre die Dialektische Theologie vermutlich jedoch eine kleine Randnotiz über gewisse Modifikationen im breiten Strom der von Schleiermacher auf den Weg gebrachten liberalen Erfahrungstheologie geblieben. In ihn gehört auch die Dialektische Theologie hinein, weil auch sie eine antifundamentalistische Theologie war, indem sie auf die Unterscheidung zwischen dem göttlichen Grund des Glaubens und seinem menschlichen Ausdruck bzw. der Erfahrung des Glaubens und deren theologischer Deutung drängte.

#### 4. Der bleibende Anspruch Liberaler Theologie

Liberaler Theologie ist eine differenzbewusste Theologie, die für das Christentum als Religion der freien Einsicht eintritt. Sie unterscheidet 1. zwischen reflektierender Theologie und dem erlebnisbezogenen persönlichem Glauben. Sie rechnet 2. mit der Differenz zwischen dem immer zeitbedingten Glaubensausdruck und dem in Gott begründeten Glaubensgrund. Ihr ist 3. aus religiösen Gründen die Freiheit im Umgang mit dem Glaubensausdruck und insofern die kritische Distanz zur eigenen Religion wichtig.<sup>9</sup>

Liberaler Theologie drängt darauf, das persönliche, existentielle Gewicht des Glaubens zu sehen, den Glaubensausdruck aber frei zu lassen. Beim religiösen Glauben geht es, so weiß liberaler Theologie, um die Fundierung des eigenen Selbst, um die je eigene personale Identität. Mit dem Glauben ist deshalb kein spielerischer, unernster Umgang möglich. Er steht nicht zur Disposition. Seine Wahrheit wird vielmehr auch von der Liberalen Theologie verteidigt. Mein Glaube ist das, was mich meiner selbst gewiss macht. Woran ich glaube, darauf vertraue ich, das strebe ich an, darauf setze ich sogar mein Leben. Ich kann als liberaler Theologe deshalb auch nicht auf den Gedanken kommen, den Glauben einem Menschen abzusprechen. Ich setze vielmehr voraus, dass jeder Mensch, der bewusst lebt, auch glaubt.

Liberaler Theologie unterscheidet diese elementare Ebene eines Glaubens, der Züge eines vorsprachlichen Sinnvertrauens zeigt, von einer inhaltlich ausgearbeiteten und an religiöse Traditionen angeschlossenen Ebene der Glaubensdeutung und des Glaubensausdrucks. Die elementare Ebene ist mit der gefühlsbasierten Selbstbewusstheit menschlichen Lebens gegeben und im Grunde jedem Menschen mitgegeben. Wir Menschen führen unser Leben. Es ist uns ein bewusstes Selbstverhältnis eigen, das uns zielorientiert handeln lässt. Wir sind uns in irgendeiner Weise immer auch in dem erschlossen, was uns wichtig ist, worauf wir somit unser Leben gründen und was uns die Zielgewissheit unserer Lebensführung ermöglicht. Das ist unser elementarer Glaube, die Religion 1, die es macht, dass wir uns des uns unbedingt angehenden unmittelbar bewusst sind.

Der elementare Glaube eines uns Menschen eigentümlichen Lebenssinnvertrauens steht aber immer schon im Zusammenhang der großen überlieferten Formen der Ausgelegtheit menschlicher Existenz, somit der Religionen und säkularen Weltanschauungen. Diese religiösen Überlieferungen, allen voran für uns selbstverständlich die des Christentums, stellen Formen der Glaubensdeutung und des Glaubensausdrucks bereit, die Liberaler Theologie an die eigene Zeit, ihre religiösen Ausdrucks- und Verstehensmöglichkeiten anzupassen versucht. Wir können diese Ebene der Glaubensdeutung und des Glaubensausdrucks die Religion 2 nennen.

Die Glaubenskommunikation muss heute dem religiösen und weltanschaulichen Pluralismus und der Nicht-Selbstverständlichkeit einer religiös formulierten Lebensposition Rechnung tragen. Sie muss die Religion 1, das anthropologische Faktum des Glaubens, ins Bewusstsein heben. Sie muss zum anderen die Anpassung des Glaubensausdrucks an die eigene Zeit suchen, also ein kritisch-konstruktives Verhältnis zur Religion 2 einnehmen. Die Glaubenskommunikation und die ihr helfende Liberaler Theologie ermöglichen so ein reflektiertes Verhältnis auch zu den eigenen Überzeugungen und Gewissheiten. Sie verschaffen den Zugang zu den tradierten Formen gelebter Religion und bilden diese in Entsprechung zu den religiösen Kommunikationsbedürfnissen der Gegenwart um.

In der Regel liegen die Bildung zu Religion 1 und die zu Religion 2, die Bildung der Bewusstheit elementarer Daseinsgewissheit und die

Bildung eines gebildeten Umgangs mit den Inhalten, Deutungen und Sprachen des Glaubens ineinander. Ebenso muss aber auch gesagt werden, dass es eine der entscheidenden Herausforderungen liberaler Theologie geworden ist, die tradierten Inhalte des christlichen Glaubens so umzuformen, dass sie sich als Formen der Artikulation heute gelebter Religion wieder erschließen. Da liberaler Theologie zur Unterscheidung von Glaubensgrund und Glaubensausdruck bzw. zwischen Religion 1 und 2 fähig ist und die Freiheit zur zeitgemäßen Umbildung des Glaubensausdrucks wahrnimmt, kann sie den entscheidenden theologischen Herausforderungen der Gegenwart aber auch am besten gerecht werden. Liberaler Theologie ist diejenige Theologie, die religiöse Kommunikation und religiöse Bildung und damit all diejenigen, die in der kirchlichen Praxis Verantwortung tragen, für die Ausrichtung ihrer praktischen Arbeit brauchen.

Die Praxis religiöser Kommunikation und religiöser Bildung in Kirche, Gemeinde und Schule müssen beide Ebenen der gelebten Religion, den vorsprachlichen Glaubensgrund und den reflektierten Glaubensausdruck im Auge haben. Predigt und Bildungsarbeit in Kirche und Schule kommen um den Rückgang auf die elementare, humane Verbindlichkeit des Glaubens als fundamentaler Lebensgewissheit nicht herum. Ebenso wenig kann es sich religiöse Bildung in Kirche und Schule ersparen, die spezifische Ausgelegtheit menschlicher Existenz im Horizont des christlichen Glaubens verständlich zu machen. Am ehesten gelingt es, Menschen ihren Lebensglauben bewusst zu machen und sie für die christliche Ausgelegtheit menschlicher Existenz zu interessieren, wenn sich der Glaubensausdruck als Deutung eigener Lebens- und Glaubenserfahrung verständlich machen lässt. Das ist m.E. nach wie vor am stärksten bei den Kasualien der Fall.

Die Kasualien geben immer Veranlassung, im seelsorgerlichen Gespräch, in Gottesdienst und Predigt, sowohl den elementaren Lebensglauben, die Religion 1, thematisch zu machen wie auch die christliche Ausgelegtheit menschlicher Existenz, die Religion 2, zu exponieren. Menschen, die an ihren Lebensstationen einen kirchlichen Gottesdienst begehren, wollen, dass die Bewusstheit des Lebens, in die der Durchgang durch eine Lebensstation hineindrängt, in den Auslegungszusammenhang des christlichen Glaubens hineingenommen wird. Sie sind aufgeschlossen dafür, dass die christliche, an Kreuz und Auferstehung Jesu orientierte, im evangelischen Rechtfertigungsglauben zusammenfassend formulierte christliche Lebensdeutung zur Sprache kommt und in ihrer die Lebensgewissheit fundierenden wie die Lebensführung orientierenden Deutungsmacht expliziert wird.

8 Vgl. Christian Nottmeier, Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890-1930. Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik, Tübingen 2004.

9 Vgl. zu diesen drei Essentials liberaler Theologie und einer ebenfalls deutlichen Ermutung zur Liberalen Theologie die Marburger Antrittsvorlesung von Jörg Lauster: Liberaler Theologie. Eine Ermutung, in: NZStH, 50, 2007, 291-307.

Die Kasualien sind insofern für eine liberale Theologie die entscheidenden missionarischen Gelegenheiten. Liberale Theologie setzt darauf, dass die Kasualien nach wie vor die liberale Volkskirche stabilisieren. Sie weiß, gerade die der Gemeinde nur locker Verbundenen und sehr oft auch Austrittsbereiten, ziehen aus einer kirchlichen Trauung, einer Tauffeier, einer Konfirmation, einer kirchlichen Bestattung, der es gelungen ist, den christlichen Glauben in seiner lebensdienlichen Kraft zu verdeutlichen, den Schluss, doch in der Kirche bleiben und der Gemeinde weiterhin bewusst zugehören zu wollen.

Wer ein liberaltheologisches Bewusstsein in der universitären theologischen Ausbildung noch nicht entwickelt hat, entwickelt seine liberale Theologie denn auch in der Regel spätestens angesichts der kasualpraktischen Anforderungen des kirchlichen Berufs und damit angesichts der Anforderungen an die Glaubenskommunikation in

Gemeinde und Schule. Wer heute auf breiterer Front missionarisch erfolgreich sein will, also nicht nur die schon Bekehrten bekehren will, braucht die Liberale Theologie. Denn sie lehrt die unterschiedlichen Ebenen gelebten Glaubens zu beachten, reflektiert auf die persönliche Glaubenserfahrung und ermöglicht die freie, je eigene Glaubenseinsicht. Ich denke, wenn die Liberale Theologie in diesem Bemühen nur energisch genug vorangeht, dann wird sie schließlich sowohl die ernsthaft Frommen und ihres Glaubens Gewissen wie auch die Distanzierten und Gleichgültigen, die Fremdlinge und Skeptiker, die Attraktivität der christlichen Lebensdeutung erkennen lassen.

*Prof. Dr. Wilhelm Gräb*

*ist Ordinarius für Praktische Theologie an der Humboldt-Universität Berlin*